56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 15 13 AVRIL 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

(Suite) [3]

II. — Trinité, Incarnation et Rédemption

9. — Beaucoup de chrétiens n'ont du mystère de la Trinité qu'une connaissance lointaine et abstraite qui ne leur semble exercer aucune influence appréciable sur leur vie morale. La lecture du nouveau livre de M. l'abbé Félix Klein, *Le Dieu des chrétiens : notre foi en la Trinité* [4], sera bien faite pour les détromper : la Trinité divine est la source profonde à laquelle s'alimentent tous les canaux par lesquels la vie de la grâce dérive de Dieu dans l'âme du chrétien.

Par sa nature même, le mystère ne peut être « compris » par notre raison. Mais « lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert... par le don de Dieu quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme » (Concile du Vatican). Tout le livre de M. Klein constitue une magnifique illustration de cette vérité dogmatique.

L'auteur commence à élever l'âme du lecteur jusqu'à l'existence de Dieu, cause première du monde, ordonnateur universel ; seule solution de nos tendances les plus profondes vers la vérité, le bonheur, l'amour ; seule source du devoir qui s'impose à notre conscience ; condition nécessaire pour que nous puissions sortir de nos misères. Indications données plutôt que démonstrations achevées, mais qui, prises dans l'ensemble, permettent à l'homme de parvenir à Dieu.

Mais Dieu ainsi connu, quel est-il ? Quelle est sa nature intime ? Ici la Révélation est nécessaire pour en atteindre les profondeurs. Et voici qu'intervient le dogme révélé de la Trinité : dogme à peine indiqué dans l'Ancien Testament, mais que l'Evangile a mis en relief : « Maintes fois le Père, le Fils et l'Esprit s'y trouvent nommés, soit au cours des récits, soit dans les paroles de Jésus lui-même, et de plus en plus clairement à mesure qu'il voit approcher la fin de sa mission visible. On peut dire que celle-ci s'achève dans le rayonnement de la Trinité » (p. 68).

M. Klein montre comment l'Eglise primitive s'est inspirée jusque dans sa vie quotidienne, dans ses rites et ses professions de foi, du dogme de la Trinité. Quelles que soient d'ailleurs les formules hésitantes ou même déficientes que certains Pères anténicéens ont employées, le dogme trinitaire a toujours été explicitement professé : « Qu'est-ce qui, dès le début de l'Eglise, est jugé nécessaire ? C'est de reconnaître en Jésus le Fils de Dieu et de le traiter comme étant lui-même Dieu ; c'est d'invoquer le Saint-Esprit comme on invoque le Père et le Fils et de joindre son nom aux leurs dans la formule du baptême » (p. 89). C'est au IVe siècle que l'Eglise, pour préciser sa foi en face des hérésies naissantes, adopte les formules authentiques de son dogme : formules de Nicée, de Constantinople, du symbole *Quicumque*, sans parler des innombrables documents par lesquels, au cours des âges, elle a exprimé sa foi.

Cette doctrine générale se complète des doctrines particulières sur le Père ; sur le Verbe, avec, pour celui-ci, sa manifestation humaine dans le mystère de l'Incarnation ; sur le Saint-Esprit, dont les missions, visibles et invisibles, dans l'Eglise et dans les âmes, doivent retenir l'attention du chrétien ; sur les trois Personnes unies et présentes l'une à l'autre dans une « circumincession » qui, à côté de la trinité des personnes, affirme l'unité de la nature.

Les derniers chapitres mettent plus directement en relief la portée pratique du mystère de la Trinité : la Trinité dans la vie chrétienne ; prières, messes et sacrements ; la dévotion à la Trinité, et le rôle prépondérant qu'exerce la foi en la Trinité dans le développement de notre vie surnaturelle.

M. l'abbé Klein se défend d'avoir voulu composer un traité de théologie ou d'histoire. Sans doute, son livre n'affiche extérieurement aucune prétention scientifique, mais le théologien sérieux y retrouvera facilement la bonne marque de fabrique. C'est un exposé aussi exact que limpide de ce qu'un chrétien instruit doit savoir touchant la Trinité, la vie intime de Dieu telle que le Christ nous l'a révélée, et la direction que la foi en la Trinité et les regards jetés sur cette vie intime apportent à notre vie quotidienne de chrétien.

Livre à la fois de science, de piété, de direction spirituelle.

10. — Du livre de M. l'abbé Klein, il nous faut rapprocher le petit opuscule de M. l'abbé Viollet [5]. Sans entrer dans l'intime de la vie trinitaire, l'auteur s'efforce de montrer dans ce dogme, fondement de la foi, une lumière et une base pour notre vie religieuse. C'est ce qu'il appelle « le côté pratique » de la dévotion à la Sainte Trinité. Il ex-

[3] Voir le n° du 6 avril.

[4] Abbé Félix Klein, professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris. — *Le Dieu des chrétiens. Notre foi en la Trinité.* — In-8 de 270 p., 18 f. — Paris, Spes.

[5] Abbé J. Viollet. — *La Sainte Trinité et notre vie quotidienne.* — In-8 de 94 p., 7 f. — Editions familiales de France, 86, rue de Gergovie, Paris 14e.

pose comment, à propos des plus humbles actions de notre vie quotidienne, nous entrons en rapports en quelque sorte directs avec chacune des trois Personnes divines : avec le Père en tant qu'il demande notre collaboration à son œuvre créatrice ; avec Dieu le Fils en tant que nous avons à obtenir le pardon de nos péchés et à être soutenus par sa présence dans nos efforts de perfection ; avec le Saint-Esprit en tant qu'il est la lumière de nos âmes et la source de toute charité.

Ces pensées donneront une orientation à la piété des fidèles en les invitant à mettre la dévotion à la Sainte Trinité au centre de leur vie spirituelle.

11. — Les théologiens salueront avec reconnaissance la publication du Manuel de Mariologie du P. I. Keuppens, des Pères Blancs [6]. Cet ouvrage en effet se présente comme une très complète synthèse mariale, excellente en raison tant de la doctrine que de la présentation et de la documentation.

Un court préambule (p. 9-19) marque la connexion de la mariologie avec le reste de la théologie et rappelle les principes directeurs de ce traité. L'auteur passe très rapidement — trop rapidement, semble-t-il — sur l'idée qui doit inspirer une mariologie théologiquement conçue. Pour lui, deux notions, connexes dans le plan divin mais nullement par la nature des choses, doivent être retenues à la base du traité dont elles commandent pour ainsi dire les deux parties naturelles : Marie Mère de Dieu, Marie médiatrice (autrement dit : Mère des hommes). On ne s'étonnera pas qu'une autre conception nous paraisse préférable ; celle-là même à laquelle se sont arrêtés des théologiens de haute valeur, comme le cardinal Billot, le P. Lavaud, O. P., le P. Deneffe, S. J. L'idée directrice de la mariologie est une et commande tous les aspects de la question mariale. C'est celle-là que Dieu lui-même a exprimée après la chute d'Adam : Marie est *la nouvelle Eve*, parce que d'elle doit sortir le nouvel Adam qui rendra au genre humain la vie surnaturelle perdue par la faute du premier. Toute la raison d'être, toutes les prérogatives de la Vierge-Mère sont, dans le Protévangile, entrevues, préparées, annoncées, définies. Souche de cette race qui doit écraser la tête du Serpent, elle est à la fois Mère du Sauveur, *Deipara*, et Mère spirituelle des hommes, de ces hommes qui sont appelés à faire partie de la race bénie, victorieuse de Satan avec le nouvel Adam. En théologie mariale, nous devons non pas raisonner dans l'abstrait, mais nous appuyer uniquement sur les données concrètes de la Révélation, et sous cet aspect le problème marial se résume en trois mots : *Maria, Nova Eva*. — Dans ce préambule, l'auteur rappelle également les trois règles à suivre pour attribuer à la Vierge les perfections et prérogatives conformes aux exigences de sa dignité considérée soit en elle-même, soit par rapport aux autres saints, soit par rapport au Christ lui-même.

L'ouvrage se divise en trois livres.

Le I^er^, intitulé *Deipara*, étudie d'abord (ch. 1) la nature, l'excellence et les prérogatives de la maternité divine. Le problème est exposé abondamment et sous les multiples aspects que lui a découverts une piété mariale de plus en plus désireuse de magnifier la Mère de Dieu. L'auteur rapproche la maternité divine et la grâce sanctifiante (n. 34-39), compare cette maternité avec la dignité sacerdotale (n. 40-49), en établit les relations avec les trois Personnes de la Trinité (n. 50-66), et, à ce propos, prend la défense, tout en faisant les réserves nécessaires, de l'appellation « épouse du Saint-Esprit » accordée à Marie. Finalement il admet la légitimité de l'expression : « Marie, complément de la Trinité », bien qu'il reconnaisse les inconvénients à l'employer en public.

Le chap. 2 s'applique à mettre en relief la grâce de Marie. Tout d'abord, parallèlement à la grâce increée de l'union hypostatique en Jésus, il faut admettre, semble-t-il, une grâce de consécration par la maternité divine, cette maternité unissant Marie à Dieu dans l'être même et la sanctifiant ainsi d'une manière radicale (n. 67-72). De plus Marie a eu la grâce habituelle, dont le degré, même initial, dépasse la grâce même consommée de tous les saints pris ensemble (n. 75-86). On sait que c'est là l'opinion d'un grand nombre de théologiens et particulièrement de S. Alphonse de Liguori, opinion simplement probable, à laquelle il est peut-être préférable de ne pas se rallier. Un paragraphe nouveau et intéressant est celui de « la grâce capitale de la B. Vierge Marie » (n. 113-119). Bien qu'il approuve le sens donné à cette expression, l'auteur estime qu'elle n'est pas encore suffisamment consacrée pour être employée dans le langage courant.

La grâce de Marie constitue sa sainteté « positive ». Quant à la sainteté « négative » (ch. 3), c'est l'immunité par rapport au péché, originel et actuel. Plus d'une fois déjà, nous avons marqué notre répugnance à adopter cette terminologie : toute sainteté, en effet, est positive. Si la Vierge est exempte de péché, c'est précisément en raison d'une abondance exceptionnelle de grâce. Cette abondance, dès le premier instant de la conception de Marie, a éloigné de son âme le péché originel. A ce propos, l'auteur se demande si l'état de justice originelle a été concédé à Marie. Ici encore, sa solution est calquée sur celle qu'on adopte pour le Christ, lequel a pris librement de la nature humaine les défauts conformes au but de l'Incarnation et compatibles avec la sainteté. Solution difficilement démontrable, reconnaît-il lui-même (n. 155-156), si on l'applique à Marie. Quant à l'immunité relative à tout péché actuel véniel, le P. K. en apporte comme raison que, *dès le principe de son existence*, la Mère de Dieu aurait été confirmée en grâce. Opinion, est-il besoin de le rappeler, simplement probable.

Le ch. 4, « la science de Marie », n'hésite pas devant les affirmations les plus élogieuses. La Vierge-Mère a pu, par intermittence, avoir dès sa vie mortelle le privilège de la vision béatifique, tout comme Paul ravi au troisième ciel ; elle aurait eu, dès le premier instant de sa conception, une science essentiellement infuse et, par voie de conséquence, l'usage de la raison d'une manière permanente (n. 178) ; enfin, la science expérimentale. Qui ne voit ici le parallélisme avec le Christ ? Ainsi, chez Marie comme chez son Fils, ni erreur, ni ignorance proprement dite : tout au plus une certaine « nescien-

[6] I. KEUPPENS. — *Mariologiæ Compendium*. — In-8 de 242 p., 16 f. (belges). — Chez l'auteur, Scolasticat des Pères Blancs, Heverlé-Louvain (Belgique).

ce » des vérités dont la connaissance n'importait pas à son rôle (n. 186-187).

Ce Ier livre se clôt par l'étude du mérite de la B. Vierge Marie pour elle-même : existence, excellence, accroissement et objet de ce mérite. En appendice, la virginité de Marie et son Assomption. L'auteur considère l'Assomption comme une vérité théologiquement certaine, mais, si l'Eglise le décide, définissable comme dogme de foi.

Le livre II étudie la Médiatrice. Un principe est à la base de tout l'exposé : *Etsi sit Mediatrix in sensu proprio, non tamen profitenda est Mediatrix simpliciter, sed secundum quid.* Formule heureuse qui rappelle, au seuil du traité, qu'il faut éviter, en parlant de la médiation de Marie, de l'assimiler à celle de Jésus. Ce nonobstant, l'auteur n'hésite pas à développer aux extrêmes limites la notion de « corédemption » qu'après tant d'autres il applique à la participation effective de Marie aux souffrances et aux mérites du Sauveur dans la rédemption des hommes. Nous avons dit bien souvent ce que nous pensions du *mot.* Mais aujourd'hui il faut souligner *l'idée* qu'exploite et développe le P. K. Il ne lui suffit pas de concevoir, pour Marie, une « corédemption » au sens large du terme, en tant que Marie a préparé, par ses mérites, la venue du Sauveur, qu'elle a donné son libre consentement à l'Incarnation et que, par son immense douleur, elle a mérité de devenir la Mère spirituelle de l'humanité rachetée. La « corédemption » mariale doit être, selon lui, entendue en un sens plus strict : la Mère de Dieu a coopéré immédiatement à la Rédemption objective avec le Christ, quoiqu'en dépendance de lui, par mode de satisfaction, de mérite, de rédemption directe et efficace (n. 297-313). C'est dire, en somme, que la Vierge a apporté par sa propre compassion un réel concours au sacrifice rédempteur du Christ (n. 317). De là à proclamer le « sacerdoce » de Marie, il n'y a qu'un pas (n. 318), et l'auteur explique en quel sens acceptable on pourrait encore parler de la Vierge-Prêtre, nonobstant les différentes proscriptions qu'on connaît.

La « corédemption » de Marie commande son rôle de Dispensatrice universelle de la grâce. Ici l'auteur, avec un soin et une précision dont on lui saura gré, met en garde contre les interprétations hérétiques, erronées et même simplement matérielles de cette dispensation de la grâce, tout en hésitant devant l'explication théologique à formuler relativement au genre de causalité de cette dispensation. Deux appendices sur la maternité divine et la royauté de Marie et deux *scholia* sur la prédestination de Marie et le culte d'hyperdulie terminent ce second livre.

Le IIIe est intéressant au premier chef : c'est un florilège des textes les plus expressifs du Magistère ecclésiastique et de la Tradition patristique. Ils nous sont présentés tout d'abord selon l'ordre chronologique, avec indications bibliographiques relatives aux écrivains dont ils émanent ; puis selon l'ordre analytique dans un Index théologique méthodiquement agencé. Bref, un *Enchiridion* marial, unissant à la fois Denzinger et Rouët de Journel.

A notre humble avis, c'est surtout cette 3e Partie qui assurera le succès du volume. Les restrictions dont nous avons parsemé l'analyse des deux autres parties montrent que nous craindrions de nous engager aussi loin que l'auteur sur certains points où les meilleurs hésitent. Une théologie mariale envisagée dans un parallélisme étroit entre Jésus et Marie risque de côtoyer certaines exagérations regrettables. Au moment où tant d'efforts sont faits pour rapprocher de l'Eglise romaine les confessions chrétiennes dissidentes, pourquoi, sur des points où ni la foi ni la vraie piété mariale ne sont engagées, proposer des solutions qui risquent de nous aliéner des intelligences jusqu'ici favorablement impressionnées par la doctrine catholique ?

III. — Grace, Vertus et Sacrements

12. — Le sujet abordé par M. l'abbé Gross dans sa thèse de doctorat n'est assurément pas entièrement neuf. Il s'agit de *la divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* [7]. Depuis longtemps, les historiens protestants du dogme l'ont mis en évidence, tout en s'efforçant d'en minimiser la valeur religieuse. Chez les catholiques, de rares études ont été consacrées à la déification comme telle. Celles de V. Ermoni, de Faller, de Lot-Borodine, sont de simples esquisses. Celle de Louis Baur dans *Theologische Quartalschrift* est restée inachevée. Autant dire qu'il n'existe pas encore d'exposé d'ensemble de la doctrine des Pères grecs sur la divinisation du chrétien.

Les 70 premières pages de M. Gross pourraient, de prime abord, étonner le théologien. Elles étudient les « analogies helléniques ». Sans doute, les Pères grecs voient dans l'Ecriture la source divinement inspirée de toute vérité religieuse : leur enseignement plonge dans la Bible, et notamment dans le Nouveau Testament, S. Jean et S. Paul. Mais ils ont grandi, ont été formés dans les institutions, les usages et l'ambiance de leur époque. Aussi ont-ils tous profité, à des degrés forts différents, de l'immense patrimoine que la Grèce ancienne avait légué au monde gréco-romain. Chez eux, la prédication chrétienne n'est pas tombée dans des cerveaux vides. Quand l'heure sonna pour eux de se l'assimiler, de la pénétrer, d'en exprimer le contenu, ils ont tout naturellement utilisé, avec la langue grecque, de nombreux autres éléments de la culture hellénique. Aussi, pour bien comprendre leur pensée, pour mesurer notamment l'influence que leur formation profane a pu exercer sur l'expression de leur foi, il est indispensable de connaître l'atmosphère dans laquelle ils ont vécu, pensé et lutté. Telle est la raison pour laquelle M. Gross a placé, au début de son étude, ce large tour d'horizon sur les analogies helléniques dans la littérature, les mystères païens, l'hermétisme, la philosophie de l'époque classique ou de l'époque hellénistique. Analogies qui n'ont de commun avec la doctrine révélée que certains aspects extérieurs, mais dont les Pères grecs ont su faire une préparation, indirecte sans doute, mais très réelle au développement de la doctrine directement puisée dans l'Ecriture.

Non contents d'enseigner presque unanimement, parfois d'une manière simplement implicite, le fait de la déification du chrétien, les Pères grecs s'ap-

[7] Jules Gross, maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. — *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs.* Contribution historique à la doctrine de la grâce. — In-8 de xviii-370 p., 50 f. — Paris, Gabalda.

pliquent de bonne heure à en préciser les modalités. Leur travail d'élaboration s'étend sur sept siècles environ et s'accomplit en trois phases. Dans la première (IIe et IIIe s.) se dessinent les premières ébauches. Au IVe s., grâce au progrès substantiel que les Alexandrins et les Cappadociens font faire à la christologie et à la théologie du Saint-Esprit, la doctrine s'épanouit puissamment et atteint son apogée. La troisième période (Ve-VIIIe s.) voit se consolider la doctrine de la divinisation, dans le domaine de la théologie avec S. Cyrille d'Alexandrie, sur le terrain de la mystique avec le pseudo-Denys. Enfin S. Jean Damascène incorpore dans sa théologie les éléments essentiels de l'enseignement de ses prédécesseurs.

Tel est le cadre dans lequel se développe l'exposé remarquable de M. Gross. L'aspect le plus intéressant est peut-être celui qui concerne les Pères du IVe s., en raison de leur réalisme. Ces docteurs, en effet, conçoivent toute nature ou essence concrète comme numériquement une et commune à toutes les hypostases de même espèce. Ainsi la nature humaine concrète est unique et commune à toutes les personnes. On connaît l'application de cette conception au mystère de la Trinité. Appliqué à l'homme, ce réalisme générique explique parfaitement notre solidarité avec Adam pécheur : nous avons tous part à la nature déchue en lui. C'est le même réalisme qui éclaire leur théorie de la déification, dont il constitue la base philosophique. En s'incarnant, le *Logos* s'unit la nature humaine et la met en contact avec la divinité. Du coup, il remplit de forces divines, il immortalise, il divinise cette nature et, par elle, en un certain sens, l'humanité tout entière. Et cependant, aucun des Pères n'a conclu de cette théorie de la déification en quelque façon physique à une déification automatique des individus. Instinctivement ils écartent, quand il s'agit de la nature divinisée, l'automatisme qu'ils font jouer dans le cas de la nature déchue.

Toutefois, il faudra attendre S. Jean Damascène pour rencontrer un essai de justification rationnelle de cette différence d'attitude. C'est en utilisant la distinction entre « nature » et « hypostase » que ce Père pourra préciser qu'en s'unissant la nature humaine le *Logos* n'a pas assumé et, par conséquent, déifié toutes les hypostases.

On se ferait cependant une fausse idée de la doctrine grecque de la divinisation du chrétien en s'en tenant à l'idée de la déification physique ébauchée par les Pères du IVe siècle. Même ces auteurs conçoivent l'action du Saint-Esprit dans les âmes d'une manière différente, qui sera mise en relief surtout après 350 dans la lutte contre les pneumatomaques. Comme ceux-ci reconnaissent, eux aussi, à l'Esprit-Saint une part active dans la divinisation du chrétien, les Pères déduisent de cette donnée commune la divinité de l'Esprit-Saint parce que, disaient-ils, pour pouvoir diviniser, il faut être Dieu par nature. L'action de l'Esprit-Saint se manifeste d'abord dans le baptême. Rendu présent dans l'eau baptismale par la bénédiction, l'Esprit purifie le corps du baptisé et se communique à son âme pour la faire participer à sa propre nature et la transformer en un temple de Dieu. L'Esprit-Saint est présent par son essence (c'est, on le sait, la théorie de beaucoup de Grecs), mais encore par sa vertu. S. Basile et S. Jean Chrysostome insinuent assez clairement que, non content d'habiter substantiellement dans l'âme juste, l'Esprit en devient en quelque manière la « forme » et produit en elle une « qualité » qui l'assimile au Christ. Dans cette « confirmation divine », conclut à bon droit M. Gross, apparaît une sorte de grâce créée, distincte quoique inséparable du Saint-Esprit, dans laquelle nous avons le droit de reconnaître notre grâce habituelle ou sanctifiante.

Le dernier trait montre quel réalisme couvre la « déification » préconisée par les Grecs. Aucun des Pères qui emploient ce terme n'en donne une définition :

« Mais cette imprécision même, conclut M. Gross, leur permet d'abriter sous la terminologie à laquelle ils ont recours une foule de choses, qui ne sont ni sur le même plan ni de même nature.

Sur un point, cependant, l'accord est parfait : la divinisation du chrétien n'est pas une identification avec Dieu ; elle n'est qu'une assimilation, une restauration suréminente de la ressemblance divine primitive.

Cette assimilation implique certainement une conformité d'ordre moral : le chrétien participe par grâce aux perfections que Dieu possède par nature, telles que la sagesse, l'impassibilité et la charité.

Il y a plus : au-dessus de la similitude morale, les Pères en discernent une autre beaucoup plus étroite, due à la présence et à l'activité du Saint-Esprit dans le juste. C'est que l'Esprit transforme l'âme à l'image du *Logos*, Fils naturel de Dieu, faisant ainsi du chrétien un fils adoptif de Dieu. Affectant, semble-t-il, l'essence même de l'âme, cette mystérieuse conformation n'est pas d'ordre moral seulement, mais d'ordre physique : une véritable participation de la nature et de la vie divine.

Or, des perfections essentielles de la divinité, savoir, l'agénésie et l'incorruptibilité, seule cette dernière est communicable à des créatures. Participer à la nature divine est donc avant tout participer à l'incorruptibilité. On comprend, dès lors, que tous les docteurs grecs insistent avec force sur cet aspect de la divinisation, au point d'identifier souvent les termes *déifier* et *immortaliser*.

Sans doute, l'immortalité effective nous sera accordée seulement dans l'au-delà. Mais dès ce monde le chrétien possède dans son assimilation au Christ et dans l'inhabitation en lui de l'Esprit-Saint comme un germe de vie divine, qui, au ciel, s'épanouira en une vie éternelle et bienheureuse auprès du Seigneur glorieux et de Dieu. S'étendant enfin, après la résurrection, au composé humain tout entier, la déification deviendra parfaite et inamissible.

On peut donc conclure sans exagération que la doctrine si variée et si riche des Pères grecs sur la divinisation du chrétien contient virtuellement du moins, et sous le couvert d'une terminologie peu technique, l'essentiel de nos traités de la grâce sanctifiante » (p. 349-350).

La thèse de M. Gross constitue une savante et utile contribution à ce que nous appellerions volontiers « la préhistoire » du traité de la grâce sanctifiante. C'est l'ouvrage d'un maître et d'un maître qui, depuis plusieurs années déjà, a su donner la mesure de sa valeur.

Des critiques formulées à la soutenance de thèse, et dont nous trouvons l'écho dans la *Revue des Sciences religieuses* (janvier 1939, p. 155-160), nous ne retiendrons ici que deux observations présentées par M. Gaudel :

1° Dès son introduction, M. Gross, en citant le P. Rousselot, met bien en relief la donnée commune aux écrivains du Nouveau Testament qui se retrouve chez les Pères, savoir, l'annonce d'une vie nouvelle d'une participation à la vie divine par l'in-

corporation au Christ, et il ajoute : « Mais dans l'Ecriture déjà cette conception commune s'exprime avec des nuances importantes. S. Paul envisage principalement « la conversion », « la guérison du pécheur », tandis que « S. Jean est absorbé dans la contemplation de la vie divine communiquée aux hommes par Jésus-Christ, de « l'élévation » et de « l'adoption » de l'homme par Dieu. Or la conception paulinienne a été développée surtout par S. Augustin et les Latins, alors que la conception johannique « a été exploitée avec une enthousiaste prédilection par les Pères grecs ». Rien d'étonnant, dès lors, à ce que, chez ces derniers, l'idée de divinisation soit véritablement centrale.

M. Gaudel se demande si ces vues ne sont pas trop schématiques. Ne risque-t-on pas de donner ainsi une idée inadéquate de la forme de l'une et l'autre tradition ? Sans doute S. Paul rattache-t-il le mystère du salut à la mort et à la résurrection du Christ. Mais n'est-il pas aussi le témoin le plus ancien de la déification par l'incorporation au Christ dans l'Esprit ?

Et si, dans la tradition johannique, l'on admire le relief donné au fait de l'Incarnation qui insère dans l'humanité un principe de vie divine, cela empêche-t-il S. Jean de reconnaître la valeur de la mort du Christ qui enlève le péché du monde ? M. Gross reconnaît le caractère un peu trop schématique de cette manière de voir ; il remarque d'ailleurs que, dans son étude du Nouveau Testament, la communauté de l'enseignement des deux apôtres sur la divinisation est nettement affirmée...

2° Il est intéressant de préciser dans quelle mesure la doctrine des Pères grecs est imprégnée d'un platonisme qui réalise l'essence humaine. M. Gross cite parmi les promoteurs de la théorie physique de la divinisation Athanase et Grégoire de Nysse surtout, qui appliquent à l'Incarnation leur réalisme générique (p. 345). Il voit réapparaître le même réalisme chez Cyrille d'Alexandrie (p. 283 et suiv.).

M. Gaudel croit qu'on peut difficilement mettre ces trois auteurs sur le même plan. — Chez S. Athanase, surtout dans les écrits de jeunesse, quelques expressions imagées s'interprètent mieux sans doute à la lumière des présupposés du réalisme platonicien ; mais on n'oubliera pas que, lorsqu'il détermine les buts de l'Incarnation, il ne dit pas que le Verbe est venu pour toucher seulement la nature humaine et ainsi la diviniser, mais pour s'approprier un corps comme instrument dans le but, d'abord de se révéler comme Dieu par ses miracles à travers ce corps, ensuite pour le livrer pour tous à la mort en l'offrant au Père par amour. — En revanche, il faut bien reconnaître la théorie physique chez Grégoire de Nysse. Les textes relevés par le P. Malevez, dans un article solide des *Recherches de science religieuse* (1935), ne font que corroborer ceux apportés par M. Gross. Grégoire de Nysse, remarque le Père, dont le génie spéculatif avait des exigences critiques beaucoup plus impérieuses qu'un S. Athanase ou un S. Hilaire, s'efforça de concevoir avec quelque clarté l'union du Verbe à l'humanité tout entière ; ses formules sont l'expression distincte d'une idée que les autres ne possédaient que confusément. — Quant à Cyrille d'Alexandrie, lui non plus n'a pas la netteté de Grégoire de Nysse dans ses spéculations. On verra d'ailleurs que, pour donner un sens à la pensée de Cyrille, il faut postuler en elle la présence obscure des présupposés que Grégoire de Nysse énonçait expressément. Pour celui-ci « la nature est unique, identique à elle-même, monade entièrement indivisible ; même dans la pluralité phénoménale elle garde son unité, son indivision, sa continuité ». Grâce à ce postulat, il lui est aisé de synthétiser rationnellement l'idée dogmatique du salut de toute l'humanité dans le Christ. L'idée naturelle d'unité organique de la nature humaine, selon le platonisme, l'aide à penser la sanctification virtuelle de la nature humaine par le fait de l'Incarnation et le rayonnement mystique actuel de la divinisation des individus. Cette divinisation qui s'inaugure à l'Incarnation se rattache à la mort rédemptrice, à la résurrection, à la communication de l'Esprit dans le baptême à ceux qui ont la foi, et aussi à la manducation de la chair du Christ.

Il est donc facile de reconnaître avec M. Gross que le réalisme générique d'un Grégoire de Nysse est discutable. Mais on n'oubliera pas, il l'a d'ailleurs montré, que lui et les autres Pères sont avant tout des hommes d'Eglise. Ce à quoi ils tiennent avant tout, c'était à la doctrine de la filiation adoptive ou divinisatrice telle que Paul, Jean et la tradition l'avaient enseignée. Pour l'expliquer, ils ont eu recours plus ou moins à une philosophie d'inspiration platonicienne. Mais ils n'ont jamais subordonné leur adhésion à la révélation à une philosophie. « Aucun de ces hommes d'Eglise n'a attribué au postulat de l'humanité universelle une telle certitude que lui contesté ou détruit, ils auraient confessé l'impossibilité théorique de la doctrine révélée de l'union mystique. »

13. — Très récemment le P. Goupil a publié le premier volume sur *Les Vertus* [8], lequel comprend deux parties bien distinctes : la première envisage les *questions générales* touchant les vertus, la seconde expose la doctrine concernant les *Vertus cardinales*.

Dans la 1re Partie, plus spécialement philosophique, l'auteur a apporté toute la clarté désirable. Certaines notions plus délicates, et en particulier celle de *qualité*, ont dû être expliquées avec assez de détails, car on a souvent constaté que, « par manque de connaissances nettes en ces matières, nombre d'esprits éprouvent dans la suite de leur étude un malaise intellectuel secret, comme celui d'un architecte qui bâtit sur un terrain dont il n'a pas bien vérifié la solidité » (p. 1).

Il semble bien d'ailleurs que l'auteur ait ici comblé une lacune, car on ne trouve dans aucun ouvrage de vulgarisation, traitées dans une vue d'ensemble, les questions générales intéressant les Vertus infuses, leur origine, leur développement, leur perte, leur comparaison sur tous ces points avec les Vertus naturelles acquises. Billot avait esquissé cette synthèse dans la première partie de son *De Virtutibus infusis*, mais en latin et peut-être d'une façon moins complète et moins rigoureuse.

La 2e partie, *les Vertus cardinales*, est un excellent résumé de la doctrine exposée par S. Thomas (IIa-IIæ, q. 147-170). Aux quatre vertus de prudence, de justice, de force, de tempérance, l'auteur a rapporté les éléments d'ascétisme, de psychologie

[8] A.-A. Goupil, S. J. — *Les Vertus* (t. i). — In-8 de ii-148 p., 18 f. — Paris, Paillard.

surnaturelle, de directives morales qui, par la force même des choses, s'y rattachent dans la pratique même de la vie chrétienne. A la *justice* ne doit-on pas rattacher la religion avec toutes ses manifestations intérieures et extérieures ? Que de vertus annexes la *force* ne commande-t-elle pas, avec leur application à l'acte héroïque du martyre ! Et, à propos de la *tempérance*, que d'indications précieuses à recueillir touchant l'abstinence, la sobriété, la chasteté et la pratique de toutes les vertus qui commandent la soumission de la chair à l'esprit !

Nous sommes heureux de saluer le couronnement de l'œuvre magistrale du P. Goupil. En publiant une « théologie en français », il a fait une œuvre éminemment utile que les laïques désireux de s'instruire et de s'instruire solidement, que les prêtres eux-mêmes pourront consulter avec profit. Il a fait une œuvre durable dont le succès, déjà considérable, ira grandissant dans l'avenir.

14. — A la vertu de religion se rattache le culte des saints. Dans le *Dict. de théol. cath.*, Dom Séjourné consacre une longue étude à ce point de morale [9]. Le culte dont il est ici question est entendu au sens le plus large et comprend non seulement les hommages religieux qu'on rend aux saints, mais aussi les prières qu'on leur adresse et l'imitation de leurs exemples. Honneurs rendus, invocation, imitation, tels sont les trois éléments dont l'auteur cherche à montrer qu'ils sont *traditionnels*.

C'est là, en effet, le point de vue particulier auquel il s'est placé. L'aspect théologique du culte des saints a été abordé en d'autres articles du *Dictionnaire ;* Dom S. se cantonne donc délibérément dans l'étude *historique* et *liturgique* du culte des saints à travers les âges : tout d'abord dans l'Ecriture, puis durant les trois premiers siècles. Il l'étudie ensuite après le triomphe de l'Eglise, durant le Moyen Age occidental, à l'âge scolastique, et lors de la réforme protestante. L'étude se clôt par l'exposé de la législation ecclésiastique actuelle. Elle apporte une riche contribution de documents utiles à la connaissance du développement qu'a suivi dans l'Eglise le culte des saints et, parallèlement, le dogme de la communion des saints.

15. — S'il est un concile dont les décrets importent grandement à la doctrine et à la discipline de l'Eglise, spécialement en ce qui touche la justification et les sacrements, c'est bien le concile de Trente, le concile de la véritable réforme catholique. Mais il ne suffit pas d'étudier l'histoire de ces décrets d'une manière pour ainsi dire extérieure, en rappelant la marche générale du concile et en indiquant la suite des débats. Ainsi avait procédé M. Richard dans les deux volumes qui ont pris place dans l'*Histoire des Conciles* de Hefele-Leclercq. Les textes dogmatiques et disciplinaires exigent davantage, si l'on veut en connaître le sens précis.

Ce complément d'ordre théologique et canonique nous est donné aujourd'hui par M. l'abbé A. Michel dans *Les décrets du concile de Trente* [1]. Ce volume nous apporte l'histoire des textes, avec les textes eux-mêmes et le commentaire des décrets, tout au moins des décrets dogmatiques. Aucun ouvrage d'ensemble n'a encore été écrit pour donner des décrets tridentins une synthèse complète et un exposé théologique : à la veille du 4e centenaire du Concile, l'ouvrage de M. Michel recevra sûrement un accueil favorable.

L'auteur y a tout d'abord coordonné les travaux similaires déjà parus sur certaines sessions du concile de Trente, soit dans le *Dict. de théol. cath.*, soit dans le *Bulletin de litt. ecclés.* de Toulouse. Mais on se tromperait en ne cherchant dans son ouvrage qu'une simple reproduction en abrégé des articles du *Dictionnaire*. Il a fallu combler les lacunes, afin d'avoir un exposé complet ; et plusieurs points n'avaient pas encore été abordés, notamment les questions de la Tradition, du culte des Reliques, et bien des aspects secondaires de la session VI, dont la matière n'est pas absorbée entièrement par le problème de la justification. Pareillement les sessions XIII et XXI ont été exposées dans leur ensemble, ce qu'on ne trouve nulle part, et l'auteur a complété et corrigé lui-même sur plus d'un point ses articles du *Dict.* concernant les sessions de la Pénitence et de l'Ordre. Toutefois, dans la préface, il marque un autre dessein :

> « J'ai eu en vue, avant tout, dit-il, de rendre service aux étudiants des facultés et des séminaires et de leur faciliter l'étude des matières abordées à Trente. Les jeunes clercs trouveront ici les éléments essentiels de leurs thèses d'école, avec indication des erreurs à réfuter, des arguments à invoquer, des dogmes et des vérités certaines à retenir, des opinions à respecter ou à rejeter. Sans doute, tout cela reste strictement dans le cadre des travaux des théologiens et des Pères de Trente ; néanmoins l'essentiel de l'arsenal théologique s'y trouve et l'on veut espérer que les jeunes clercs aimeront à s'y référer » (p. VI).

L'exposé suit pas à pas le concile dans la préparation de ses textes définitifs.

Il était impossible de ne pas accorder une large place au travail préliminaire des théologiens mineurs et Pères ; ce travail, en effet, éclaire d'une manière utile la pensée du concile et permet d'éviter certaines déductions hâtives et peu sûres. L'exemple de la notion du péché originel est ici particulièrement caractéristique, et M. Michel l'a signalé avec bonheur en montrant, par des textes appropriés, « sur quel néant repose l'affirmation de tant de théologiens contemporains que le concile de Trente aurait été le point de départ d'une « meilleure » interprétation de la doctrine thomiste en substituant « grâce » à « justice originelle » (p. 51-52).

Il était également indispensable d'identifier les textes protestants qu'entendaient viser les Pères du concile. Les références apportées par les théologiens conciliaires sont loin de satisfaire aux légitimes exigences de la critique. Il a donc fallu compléter leurs trop vagues indications, et M. Michel a fourni des références exactes aux œuvres des réformateurs. Toutes les citations alléguées par les théologiens ont donc été vérifiées. Mais tandis que l'édition monumentale des *Actes* du concile, en cours de publication, sous la direction de Mgr Ehses, se réfère encore aux anciennes éditions de Luther, le volume de M. Michel cite constamment l'édition de Wei-

[9] *Saints (Culte des)*, t. XIV, col. 870-978.

[1] *Histoire des Conciles*, d'après les documents originaux (Hefele-Leclercq). Tome X, 1re Partie : *Les Décrets du concile de Trente*, par A. MICHEL, docteur en théologie, aumônier du Lycée de Jeunes Filles de Strasbourg. — In-8 de LVIII-632 p., 80 f. (ne se vend pas séparément). — Paris, Letouzey.

mar. Les œuvres de Calvin et de Mélanchthon sont indiquées d'après le *Corpus Reformatorum*.

Les théologiens et les évêques du Concile n'ignoraient pas la théologie positive. Bien souvent ils ont fait appel à l'autorité des Pères de l'Eglise, aux décisions des conciles antérieurs, au Décret de Gratien, aux Décrétales, vraies ou fausses. Leurs références ont été vérifiées et données avec toute l'exactitude possible, en complétant les indications presque toujours sommaires et imprécises des Actes. En ce qui concerne les conciles antérieurs au concile de Trente, c'est à la collection Hefele-Leclercq que se réfère naturellement le présent volume.

Les discussions et travaux préliminaires ont été résumés et les points les plus importants mis en relief. Il ne pouvait être question, en effet, de reprendre le détail de ces discussions et travaux : la synthèse théologique devait ici passer avant l'érudition stérile. Néanmoins les détails utiles n'ont pas été négligés. Signalons particulièrement : les discussions concernant les trois parties du sacrement de pénitence (p. 296-300) ; l'origine divine de la confession (p. 302-303) ; l'âge de la première communion (p. 410) ; l'origine de la juridiction épiscopale (p. 473-478), avec une longue note (p. 476-478) résumant le discours de Castagna, archevêque de Rossano, où l'on trouve déjà, au sujet de la juridiction épiscopale des apôtres, l'opinion si vraisemblable et trop peu connue qu'a remise en honneur de nos jours le cardinal Billot ; enfin, dans la session relative au mariage, le célibat ecclésiastique (p. 515-523) et les mariages clandestins (p. 526-529).

L'étude de la préparation des textes appelle la présentation des textes eux-mêmes. Sauf pour les sessions XIII et XIV que Mgr Ehses n'a pas encore éditées et pour lesquelles il a fallu se contenter de l'édition Theiner (en tenant compte cependant des améliorations qu'y apportent Denzinger et surtout Cavallera), les textes reproduisent l'édition de la *Gœrresgesellschaft* et comportent toujours leur traduction française en regard.

Il ne pouvait être question de s'en tenir aux seuls textes dogmatiques et d'exclure les textes disciplinaires. Sur plusieurs points d'ailleurs : Ecriture Sainte, abus dans la célébration de la messe, usage du calice, indulgences, purgatoire, mariages clandestins, la discrimination eût été difficile. Toutefois l'ouvrage étant essentiellement théologique, il a paru convenable de n'accorder qu'une place secondaire aux décrets qui intéressent beaucoup plus l'histoire du droit canonique que la théologie proprement dite et, par conséquent, de ne donner des textes disciplinaires qu'une traduction française aussi fidèle que possible. Les notes documentaires ont été, dans cette partie disciplinaire, réduites au minimum : quelques références soit aux textes conciliaires antérieurs contenus dans Hefele-Leclercq, soit aux autres sessions du concile de Trente, soit, exceptionnellement, en ce qui concerne le décret *Tametsi*, au nouveau droit matrimonial du Code.

Il ne faut pas s'attendre à l'uniformité dans l'exposition des diverses sessions. Cette uniformité ne peut exister dans un concile qui s'est tenu à trois reprises différentes, avec des présidents-légats différents, avec un renouvellement constant de personnel. L'auteur s'est trouvé ainsi en face de méthodes divergentes, parfois opposées, même au cours de la même période (surtout dans la première, sous Paul III). S'il y a un peu plus d'uniformité dans les deux sessions importantes tenues sous Jules III, il n'en est plus de même dans la 3e période, sous Pie IV, où les dernières sessions, surtout la dernière, se ressentent de la hâte avec laquelle légats et évêques voulaient clore le concile. L'exposition de M. Michel suit naturellement ces fluctuations : personne ne doit s'étonner des différences qui s'accusent, parfois très nettement, dans la façon de présenter et de discuter les erreurs protestantes, dans la disposition des textes proposés, dans l'ordre imposé aux débats, dans la présentation même des décisions définitives.

Nous terminerons cette recension en donnant la parole à l'auteur affirmant son « vif désir que cette étude des *Décrets du concile de Trente* excite dans l'âme des jeunes étudiants un vif sentiment de foi et d'édification.

« Foi dans l'Eglise d'abord et dans l'assistance que le Saint-Esprit ne lui a jamais ménagée, même aux temps les plus difficiles de son histoire. A Trente, les écoles les plus diverses s'affrontaient et, en suivant de près les débats, on pourrait craindre que les divergences d'opinions apportent parfois quelque obscurité ou quelque hésitation dans les définitions à porter, dans les décisions à prendre. Il n'en a rien été : scotistes, thomistes, nominalistes, augustiniens se sont finalement unis sur des formules précises et larges à la fois, précises quant à la définition des dogmes, larges quant à la juste liberté laissée aux opinions. Les questions de la double justice et des mariages clandestins sont significatives à cet égard. On admirera également comment ces théologiens qui, en fait d'histoire des dogmes, ne possédaient en somme que des éléments assez rudimentaires ont néanmoins abouti à des conclusions nuancées qui se trouvent aujourd'hui pleinement conformes aux exigences de la critique historique. Qu'on relise, en particulier, le canon concernant l'origine divine de la confession, et l'on sera contraint de reconnaître que le souffle de l'Esprit est passé par là.

Mais c'est aussi un sentiment profond d'édification chrétienne et sacerdotale qui se dégage de l'étude des décrets tridentins. Quel admirable code de sainteté que ces sessions sur le péché originel, sur la justification, sur les sacrements ! Très particulièrement les trois sessions consacrées à l'eucharistie sont pénétrées d'un amour profond envers le sacrement de l'autel. Les décrets de réformation, s'ils montrent la gravité du mal qu'il s'agissait de guérir, font ressortir aussi le noble idéal de la réforme catholique, noble idéal vers lequel l'Eglise s'élève de plus en plus depuis le XVIe siècle. Ces décrets sont le véritable code de l'unité, de la sainteté, de la fécondité en tous biens que le concile du Vatican se plaît à signaler comme des marques de la divinité de l'Eglise. Et l'on peut bien affirmer en toute vérité que le concile de Trente marque un tournant décisif dans l'histoire religieuse du monde chrétien.

Les décrets du concile de Trente nous montrent, en effet, le dogme catholique, non plus seulement dans sa splendeur de vérité révélée, mais encore dans sa valeur de vie surnaturelle pour l'Eglise et pour les âmes. Cette valeur de vie dont les protestants avaient senti le besoin et qu'ils avaient vainement cherchée dans la doctrine luthérienne de la foi justifiante, l'Eglise catholique, se dégageant enfin des attitudes stériles dictées par l'humanisme païen de la Renaissance, parvenait à la retrouver, à l'imposer au monde, comme un principe fécond d'humanisme chrétien, plongeant en plein dans le surnaturel. » (P. X-XI).

16. — La contribution fournie à la théologie sacramentaire par les derniers fascicules du *Dict. de théologie cath.* est considérable.

M. le chanoine Cristiani, avec sa compétence hors

ligne d'historien du protestantisme, y expose la controverse sacramentaire qui s'est déroulée entre Luther et les négateurs protestants de la présence réelle [2]. Il en retrace les origines et, à cet effet, publie et commente le « document initial », la lettre de Cornelis Hoen à Luther, laquelle, attaquant violemment les « scolastiques romains », présente elle-même un caractère uniquement scolastique : « Aucun sens de l'histoire. Aucune idée de la vie séculaire du rit eucharistique. La phrase *Hoc est corpus meum* est disséquée au point de vue grammatical, comme une phrase isolée des faits, de la tradition qui la portait, qui la commentait depuis le début de l'histoire chrétienne » (col. 443).

L'influence de cette lettre sur Zwingli fut énorme ; mais ce ne fut pas elle cependant qui mit le feu aux poudres. La querelle sacramentaire s'engagea d'abord par l'entrée en ligne de Karlstadt (Carlostadt), à l'automne de 1524. Les arguments de Karlstadt sont analysés dans le détail. L'auteur note la répercussion des doctrines de Karlstadt sur la foi des néoprotestants de Strasbourg qui, embarrassés, suggéraient une troisième position entre l'opinion de Luther et celle de Karlstadt, où l'historien doit voir une ébauche de la doctrine ultérieure de Bucer et de Calvin sur l'Eucharistie. Après la mort de Karlstadt, englobé dans la répression sanglante des paysans (1525), ses opinions reçurent un coup sérieux ; mais déjà d'autres théologiens sacramentaires, Zwingli et Œcolampade, s'étaient levés pour reprendre la théorie de Karlstadt sans en accueillir les arguments. M. C. note avec soin la divergence fondamentale qui séparait l'opinion du réformateur de Bâle et celle du réformateur de Zurich :

« Pour ce dernier, l'eucharistie n'est strictement qu'une commémoraison, Œcolampade va plus loin, il admet une sorte de présence spirituelle du Christ dans cette commémoraison... Il estime que nous sommes *transformés par la foi en la chair du Christ*, que nous devenons réellement d'autres Christs, par la foi. Or l'eucharistie est une profession de foi. Donc on peut dire que Jésus est réellement présent dans ce mystère, non certes comme le pensait Luther, ni comme l'enseignaient les catholiques, mais *d'une manière mystique par notre transsubstantiation en Jésus-Christ*. Aussi, Œcolampade affecte-t-il d'appeler l'eucharistie *panis mysticus* » (col. 450).

Il est intéressant de lire les arguments apportés par Luther pour réfuter la thèse sacramentaire. Le point principal était — les catholiques ne disent pas autre chose — le sens littéral de la phrase : *Hoc est corpus meum*.

« On peut bien prouver, écrivait Luther aux prédicateurs de Strasbourg (5 nov. 1525), que le mot *est* est pris pour *significat* en certains endroits, mais on ne peut prouver que ce soit le cas de l'eucharistie. Or faire violence aux paroles de l'Ecriture sans raison suffisante est un sacrilège... Il y a là un péril pour le salut. S'ils ne peuvent ou ne veulent se taire, nous comparerons leur erreur aux violences du siècle d'Arius..., mais ils ne nous convaincrons pas : *non perrincent* » (col. 452).

Et ce qui est plus curieux, c'est qu'en fin de compte Luther repousse l'argument que les adversaires prétendaient tirer des *experimenta fidei*, c'est-à-dire du témoignage intérieur de leurs esprits et de leurs consciences : « A quoi sert ce grand mot d'expérience de la foi et de témoignage de l'esprit, si nous pouvons l'invoquer pour nous et le repousser pour les autres ? » *(ibid.)*.

Il faut chercher la raison fondamentale du désaccord de Luther et de Zwingli plus loin que dans les textes. M. C. le note expressément :

« Il en est de cette querelle sacramentaire comme des discussions contemporaines autour des miracles de l'Evangile, entre croyants et incroyants. D'un mot, la religion de Luther était quelque chose de « personnel », elle découlait d'un contact intime avec le Dieu Rédempteur. Celle de Zwingli était un système cérébral, qui n'avait point de résonances profondes dans le cœur... Luther raisonnait sur le *Hoc est corpus meum* comme un mystique qui saisit tout le prix de la présence. L'attachement de Luther au dogme de la présence réelle est une preuve de la sincérité de sa piété monastique primitive. Le cas Zwingli est tout autre. Ce prêtre infidèle à ses engagements et suspect dans ses mœurs, ce prêtre prévaricateur n'avait jamais brûlé d'amour au contact de l'hostie sainte. Son cœur demeurait froid. Il ne voulait voir que les vraisemblances ou les possibilités rationnelles en ce qui est, par excellence, le mystère de l'amour divin. La présence réelle semble avoir été pour lui une gêne, une énigme fermée, un remords peut-être. Il paraît s'en être débarrassé avec joie ! » (col. 454-455).

Entre ces deux conceptions diamétralement opposées, pas de conciliation possible. La « concorde de Wittemberg » en 1536 apporta néanmoins, par des concessions réciproques, un semblant d'accord : « *En dehors de l'usage du sacrement* le corps du Christ ne serait pas présent dans l'eucharistie. » Cet accord, tout en apparence, devait inspirer plus tard Calvin dans son effort de syncrétisme. Mais, malgré cet effort, Calvin ne pouvait réussir à masquer le dissentiment profond qui séparait entre eux les Réformateurs. Sa doctrine est une opinion de plus dans « l'Histoire des Variations », et c'est tout.

17. — L'article *Sacrements*, de M. l'abbé Michel, n'occupe pas moins de 170 colonnes (t. XIV, col. 485-655) : une véritable théologie sacramentaire.

Il s'agit, bien entendu, des sacrements en général. L'auteur, tout en tenant compte, pour éviter les répétitions, des articles précédents ayant abordé certains aspects particuliers du problème sacramentaire, a réussi néanmoins à fournir une synthèse d'une belle venue, claire et solide.

Il étudie successivement : le mot « sacrements » en s'inspirant des travaux publiés par le P. de Ghellinck ; la notion de sacrement soit dans l'Ecriture Sainte, soit dans la Tradition ; l'institution et le nombre septénaire ; le dogme et la théologie de la causalité sacramentelle ; les effets des sacrements ; les différents problèmes de morale et de droit canonique relatifs à la validité, à la licéité, à la fructuosité des sacrements.

La notion de sacrement ne s'est formée que progressivement et tous les aspects n'en ont été envisagés que peu à peu. L'auteur analyse la notion de signe efficace que les premiers Pères étudient presque exclusivement dans les sacrements de baptême et d'eucharistie. S. Augustin fait progresser le concept de signe efficace, principalement parce qu'il l'étudie non plus en fonction de tel ou tel sacrement désigné, mais pour lui-même. Dégageant une idée encore confusément exprimée par les Pères

[2] *Sacramentaire (Controverse)*, *D. T. C.*, t. XIV, col. 441-465.

antérieurs, S. Augustin distingue, dans la notion de sacrement, deux éléments superposés l'un à l'autre : une partie visible, le *sacramentum* ; une partie invisible, la *virtus sacramenti*. Distinction féconde qui présidera désormais à toutes les spéculations théologiques. Celles-ci, après avoir été reprises et perfectionnées par Hugues de St-Victor et par Pierre Lombard, aboutissent au Moyen Age à une notion définitive qu'on voudra désormais appliquer à tous les sacrements sans exception. C'est en analysant cette notion définitive que M. M. pose les principes qui permettent d'expliquer plus commodément le dogme de l'institution des sacrements, de *tous* les sacrements, par le Christ. De l'être physique et sensible du sacrement, il distingue l'*être symbolique et proprement sacramentel*. C'est là, assure-t-il, la position adoptée par Jean de St-Thomas :

« Ce dernier auteur, écrit-il, fait une remarque importante qui s'impose à l'attention si l'on veut bien comprendre la nature de l'institution des sacrements de la nouvelle Loi par le Christ. En affirmant que l'être proprement sacramentel doit être placé dans le genre « signe » et non dans le genre « cause », on n'entend pas dire que les sacrements de la Loi nouvelle ne sont cause de la grâce que d'une manière matérielle et pour ainsi dire secondaire et accessoire. Nous disons au contraire qu'ils causent ce qu'ils signifient. Mais ce qui, dans le sacrement, est doté par Dieu du pouvoir de causalité par rapport à la grâce, c'est l'élément matériel et sensible lui-même en tant qu'il a reçu de Dieu sa signification sacramentelle, et non pas la signification elle-même qui communique à l'élément matériel et sensible son caractère de sacrement. Peu importe d'ailleurs la nature physique de cet élément sensible et matériel : ablution, onction, imposition des mains, etc. ; il n'est cause de la grâce, en effet, que dans la mesure où il est subordonné à la signification sacramentelle qui lui a été imposée par Jésus-Christ » (col. 533).

En sorte qu'il faut modifier quelque peu l'idée qu'on se fait couramment du signe sensible, composé de matière et de forme, et M. M. corrige lui-même l'enseignement qu'il avait donné à *Matière et forme des sacrements*. Sans doute la signification naturelle et lointainement analogique de la matière et de la forme des sacrements est présupposée au signe sacramentel ; mais la signification sacramentelle vient uniquement de Dieu et forme un troisième élément constitutif du sacrement. Ce n'est, comme l'explique Jean de St-Thomas (que notre auteur suit pas à pas), qu'un être intentionnel, mais une intention qui donne au sacrement toute sa valeur :

« C'est uniquement l'institution du Christ qui communique aux éléments sensibles, aptes d'ailleurs naturellement à recevoir cette désignation, la signification surnaturelle qui fait d'eux, à proprement parler, des sacrements. Or une telle désignation, en dehors de l'acte de volonté du Christ, n'est qu'un être de raison, c'est-à-dire un être intentionnel. Car elle repose entièrement sur le choix de l'auteur des sacrements, l'aptitude naturelle des éléments sensibles ne pouvant suffire à l'expliquer et n'ayant, d'elle-même, aucune signification déterminée par rapport à l'ordre surnaturel de la grâce. Ce choix n'établit pas seulement, comme le pense Suarez, une simple dénomination extrinsèque entre l'élément sensible et la chose signifiée sacramentellement, mais crée une véritable relation de raison entre l'élément sensible et matériel du sacrement et la chose signifiée sacramentellement, c'est-à-dire la grâce qu'il doit produire. De telle sorte que, si nous voulions faire l'analyse de la réalité sacramentelle, nous devrions la considérer sous un double aspect : son aspect physique et réel, et c'est ici seulement qu'intervient la composition de matière et de forme ; l'aspect sacramentel, et ici intervient la composition de l'élément intentionnel (à savoir la signification sacramentelle imposée par le Christ) et de l'élément sensible. *Duplicem hic considerari compositionem in quolibet sacramento, altera est ex significatione et subjecto significationem recipiente ; altera est ex verbis et rebus ex quibus fit integrum subjectum recipiens significationem* (Jean de St-Thomas, disp. XXII, a. 6, dub. II, n. 36). Il semble que la théologie moderne et contemporaine se soit trop attachée à la première considération et ait négligé la seconde. Et cependant celle-ci est d'une importance extrême, car elle seule, comme on le verra plus loin, peut apporter les véritables solutions aux difficultés soulevées à propos de l'institution immédiate des sacrements par le Christ, ou encore à propos des changements survenus au cours des siècles dans la matière ou la forme de certains sacrements. »

Cette solution, nous la trouvons proposée parallèlement au rappel de trois principes théologiques « qui s'imposent en la matière ».

Le premier est « qu'il ne faut pas raisonner sur les sacrements en général d'après les principes qui peuvent, en toute rigueur, s'appliquer au baptême ou à l'eucharistie. » Toute la théologie sacramentaire a été hésitante, incomplète, jusqu'au XII^e^ siècle, précisément parce que les Pères de l'Eglise et les auteurs ecclésiastiques ont senti que leurs conceptions ne pouvaient guère s'appliquer qu'au baptême et à l'eucharistie. A partir du XIII^e^ s., la systématisation scolastique a voulu uniformiser la notion du sacrement quel qu'en fût l'élément sensible. Et ce fut là, semble-t-il, un tort.

Le second principe est qu'il est contraire non seulement à l'esprit, mais encore à la lettre du concile de Trente, de vouloir y trouver un argument en faveur de l'institution immédiate des éléments spécifiques de tous les sacrements sans exception. L'incise *salva illorum substantia* de la session XXI, ch. 2, n'apporte aucune lumière sur ce point.

Un troisième principe donne la clef de la solution :

« Jean de St-Thomas enseigne que l'être propre des sacrements réside essentiellement dans la signification que leur attache la volonté du Christ, en les destinant à produire la grâce qu'ils signifient. Cette destination surnaturelle à produire la grâce attachée à la signification que leur confère la volonté du Christ, voilà, à proprement parler, ce sur quoi porte l'institution du Christ : *Esse causativum (gratiæ) potest dupliciter accipi, uno modo quantum ad* DESTINATIONEM *ipsius sacramenti ut sit causa, quia videlicet cum ex se non habeat causare gratiam, ex institutione Christi Domini habent sacramenta esse destinata ad causandam illam*. Mais, pour produire en fait la grâce, comme instruments de la passion du Sauveur, l'être intentionnel qui constitue proprement l'être sacramentel ne suffit plus : le sacrement doit, sous ce rapport, renfermer un élément sensible capable de recevoir l'influence instrumentale nécessaire à la production de la grâce. *Alio modo quantum ad* SUSCEPTIONEM *influxus physici instrumentalis, quem recipiunt sacramenta a Christo Domino et virtute passionis ejus. Quantum ad hoc secundum, esse causativum gratiæ, aliquid reale est, et competit sacramentis ratione sui materialis...* Sous le premier aspect, nous avons l'essentiel du sacrement, conforme à l'institution qu'en a faite le Christ, parce que cette institution ne vise pas seulement à déterminer les signes de la grâce, mais à déterminer les signes productifs de la grâce, et en raison de leur élément matériel, doués de la causalité instrumentale nécessaire à cette production. *Quoad primum vero essentiale est sacramento secundum talem institutionem ejus, quia institutio Christi Domini non solum*

fuit destinare signa gratiæ, sed destinare signa causativa gratiæ et participativa causalitatis instrumentalis ratione sui materialis. Et ainsi, nous pouvons conclure que l'élément sensible des sacrements qui reçoit l'influx instrumental pour produire la grâce, n'est pas, en dernière analyse, la raison quidditative et essentielle du sacrement ; ce qui est essentiel dans le sacrement, en raison même de l'institution du Christ, c'est que le signe sacramentel, institué par Jésus, s'attache à un élément capable de recevoir cet influx et de produire la grâce : *esse destinata ut causant, essentiale ipsis* (sacramentis) *est ex vi institutionis Christi Domini.* Jean de Saint-Thomas, dis. XXII, a. I, n. 16.

On constate, par cette analyse d'un concept sacramentel assez peu étudié jusqu'aujourd'hui, en quel sens nouveau pourrait être orientée l'explication du *salva illorum substantia* et, partant, de l'institution immédiate des sacrements par le Christ. Cette institution immédiate porterait directement sur l'être intentionnel qui, au sens de Jean de Saint-Thomas, constitue l'élément formel du sacrement et, par voie de conséquence, sur l'aptitude de l'élément matériel (forme et matière) à signifier sacramentellement la grâce et à recevoir l'influence instrumentale de la passion du Sauveur pour produire cette grâce. Dans cette conception, la détermination matérielle, physique, pourrait-on dire, de l'élément sensible et réel du sacrement devient une question secondaire, n'entrant pas nécessairement, quand le Christ ne l'a pas faite lui-même, dans la « substance » du sacrement.

Mais pour admettre cette solution, il faut délibérément abandonner la notion du sacrement uniquement composé d'un élément formel et d'un élément matériel. Cette notion est exacte, mais incomplète ; et il faut reprendre l'assertion du dominicain espagnol, d'une double composition dans tout sacrement : de l'être intentionnel émané de la volonté du Christ et de l'élément sensible et, dans l'élément sensible, des paroles (forme) et des choses (matière). »

Nous avons insisté sur cette idée centrale qui commande pour ainsi dire toute cette étude, très forte et très personnelle, et qu'on retrouve plus loin dans les conclusions théologiques relatives à la causalité sacramentelle. Sans doute l'auteur, tout en respectant la liberté des opinions divergentes, laisse percevoir ses sympathies pour la causalité physique, mal dénommée « perfective », plus correctement appelée « causalité efficiente instrumentale ». La causalité morale lui semble difficilement conciliable avec l'idée d'une vraie causalité. Quant à la causalité dite dispositive, elle repose sur une équivoque : *dispositive agere=dispositionem causare*, qu'aucun théologien sérieux ne peut accueillir. La correction qu'y avait apportée Billot en parlant de disposition intentionnelle n'en a pas supprimé le vice fondamental. Tout ce qu'on peut concéder à Billot, c'est l'existence d'une « vertu intentionnelle » dérivée réellement du Christ pour vivifier le sacrement et le rendre efficace. Mais cette vertu intentionnelle « ne saurait pas plus agir sans vertu physique instrumentale qu'elle ne saurait constituer le sacrement sans les éléments sensibles. »

Nous ne faisons que signaler, à propos des premières explications de la causalité des sacrements aux XIII^e^ et XIV^e^ s., une excellente utilisation des florilèges parus au cours de ces dernières années ; au sujet des négations protestantes et de leur condamnation au concile de Trente, la transposition de l'étude (très largement complétée) parue dans *Les Décrets du Concile de Trente* de l'auteur, recensés plus haut (n° 15).

Le dernier paragraphe, relatif aux questions morales et canoniques, présente d'une façon méthodique la doctrine courante. Ajoutons que la bibliographie est abondante et judicieusement sélectionnée.

L'article *Sacrements* est précédé de deux articles du même auteur sur les *Sacramentaux* (note générale ; divisions et énumération, efficacité, administration d'après le Code ; col 465-82), et sur le *Sacre des Rois* (col. 482-85) ; et suivi d'une étude sur les *Sacrements préchrétiens* (nature, existence, mode d'action, col. 644-55).

18. — M. le chanoine Gaudel a complété son remarquable article sur le sacrifice de la *Messe dans l'Eglise latine*, par une étude plus générale, brève et substantielle, sur le *Sacrifice* (t. XIV, col. 662-692). Afin de dégager l'idée générale du sacrifice et de sa réalisation dans l'économie religieuse actuelle, il étudie successivement : la réalité des sacrifices dans l'histoire ; la notion, l'origine et le but du sacrifice ; la classification des sacrifices ; l'obligation morale et religieuse des sacrifices ; la valeur morale des différents sacrifices.

L'article, on le voit, chevauche sur l'histoire, le dogme et la morale (vertu de religion) ; il se clôt par un rappel des notions relatives au sacrifice de la Croix et au sacrifice de la Messe. L'auteur s'y inspire beaucoup (un peu trop exclusivement, serions-nous tenté d'écrire) des idées de M. Lepin. Mais les textes de S. Augustin qui en sont comme la conclusion nous rappellent admirablement comment l'Eglise, corps du Christ, apprend de son Chef à s'offrir avec lui :

« Toute la Cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles et la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu, par le Grand-Prêtre qui s'est offert pour nous dans sa Passion, pour faire de nous le corps d'une tête si noble. Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous en un seul corps en Jésus-Christ, et c'est ce mystère que l'Eglise célèbre dans ce sacrement de l'autel où elle apprend à s'offrir elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu (*De Civ. Dei*, l. X, c. 6). »

On sait que Bossuet a repris la même idée dans ses *Explications sur la Messe.*

19. — La question de la *satisfaction*, comme élément de la vertu et du sacrement de pénitence, avait été largement amorcée à l'article *Pénitence* du *Dictionnaire*. Dans l'article *Satisfaction*, le P. Galtier a repris la question dans son ensemble (t. XIV, col. 1129-1210).

Après avoir reproduit intégralement les chap. 8 et 9 et les canons correspondants de la XIV^e^ session du concile de Trente, son étude s'attache tout d'abord à définir, en fonction de ces textes, le but assigné à la satisfaction. Qu'on s'y applique de soi-même ou qu'on les accepte, les œuvres satisfactoires marquent une réaction contre le péché et cette réaction vise à la fois le passé et l'avenir : elles extirpent les restes du péché et elles contribuent à prévenir les rechutes.

Pour comprendre le rôle et déterminer l'importance des satisfactions, il est nécessaire de rechercher comment, dans les formes diverses qu'a revêtues dans l'Eglise l'expiation du péché, s'est précisée progressivement la notion de satisfaction sacramentelle.

En retraçant l'histoire des formes diverses qu'a revêtues l'expiation des péchés au cours des siècles, le P. Galtier s'efforce d'en montrer les points de contact avec les déclarations du concile de Tren-

te. et surtout il rappelle — ce que nous avons déjà relevé en rendant compte de son ouvrage *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* (voir *Ami* 1933, p. 301 et s.), comment la pénitence publique des premiers temps, avec laquelle s'identifiait pratiquement la satisfaction, loin de présenter la forme rigide qu'on lui prête trop facilement, prend, à la lumière de l'histoire, un contour beaucoup plus souple qu'on ne soupçonnait guère. Bien plus, par son caractère d'expiation totale du péché et des peines dues au péché, elle attirait à elle non seulement les coupables, mais encore les meilleurs parmi les chrétiens, auxquels elle assurait le dégagement parfait du péché et qu'elle mettait à l'abri des châtiments futurs. Toutefois,

« si beaucoup s'y soumettent volontiers, d'autres ne s'y prêtent que pour la forme et un plus grand nombre peut-être la renvoient au moment de la mort, où elle devient impossible. D'ailleurs, même en dehors de cette suprême échéance, le principe se formule progressivement d'une adaptation qui comporte des allégements et des exceptions multiples.

Le recours à ces allégements ou à ces exceptions est, somme toute, essentiellement divers. Les évêques ou les prêtres préposés au service de la pénitence en restent juges. Encore sont-ils liés par les usages locaux ou par la tradition. Chacun d'eux, en outre, procède avec ce qu'on pourrait appeler son tempérament humain ou le caractère propre de son zèle pastoral. Aussi ne saurait-on parler ici d'uniformité. Mais la variété même des dispenses consenties confirme que la satisfaction complète normalement exigée n'a par elle-même qu'une valeur de surcroît. La nécessité en est toute relative. On peut obtenir par d'autres voies, par les bonnes œuvres personnelles, la guérison de l'âme et la rémission de la peine qu'elle a pour but de procurer. L'aumône, par exemple, qu'elle ait précédé ou qu'il y soit pourvu au moment de la mort, supplée très heureusement l'accomplissement de la pénitence publique devenue impossible... Il y a donc là, dès cette époque, comme une amorce du système des commutations qui, aux siècles suivants, jouera un si grand rôle dans l'évolution de la pénitence et de la satisfaction. »

Ces constatations sont antérieures à l'époque de S. Grégoire le Grand. Au cours des siècles qui vont de Grégoire aux docteurs du Moyen Age, il faut constater le recul de la pénitence publique. Les formes de la pénitence, restées jusque-là dans l'ombre, passent désormais au premier plan. Par là-même, la satisfaction change d'aspect 100 pour 100 : d'essentiellement liturgique qu'elle était jusque-là, elle devient surtout subjective et morale. La pénitence privée se généralise et l'expiation se fait surtout au for interne. « Surtout », disons-nous, car on ne saurait encore parler d'une expiation du péché exclusivement privée et secrète. Elle comporte, tout au moins pour les fautes les plus notables, une exclusion de la communion qui peut être fort longue et ne saurait passer inaperçue. Les œuvres expiatoires à accomplir dans l'intervalle ne sauraient manquer non plus d'attirer l'attention. Mais elle n'implique aucun assujétissement à des rites liturgiques spéciaux et publics. L'intéressé s'en acquitte en son particulier. Les satisfactions qui sont imposées consistent surtout en abstinences et en jeûnes plus ou moins rigoureux et prolongés, en aumônes, en interdictions de séjour ou en pèlerinages, en psaumes ou autres prières à réciter régulièrement.

Les « taxes » des « pénitentiels » font faire un progrès à la notion de satisfaction sacramentelle. Les pénitents sont renvoyés après l'absolution : le sens des expiations est donc clair. N'ayant plus à solliciter le pardon divin, il leur reste pour but, au for externe, de réparer le scandale donné et de faire ressortir la gravité des fautes commises ; mais, au for interne, elles ne peuvent viser qu'à compléter la purification des âmes, à prémunir contre les rechutes et à éteindre plus complètement, aux yeux de Dieu, la dette pénale contractée par le péché.

Ce n'est pas encore la conception précise de la satisfaction telle que l'établiront les théologiens. Pour la rendre possible, la distinction doit devenir plus nette entre la remise de la coulpe et celle de la peine, ou encore entre la peine éternelle et la peine temporelle due au péché. Si on discerne déjà ces distinctions dans l'usage désormais général de renvoyer la satisfaction après l'absolution, elles apparaissent plus clairement encore dans un autre trait caractéristique de la pénitence à cette époque : dans la pratique des « rédemptions » et des « indulgences », qui ont progressivement atténué l'aspect par trop administratif et pénal que tendaient à lui donner les « taxations » empruntées aux conciles et aux pénitentiels.

La théologie scolastique acceptera la notion de la satisfaction sacramentelle, telle qu'elle ressort de la pratique des indulgences. Elle la montrera comme spécialement ordonnée à la rémission de la peine temporelle et mettant à l'abri des châtiments du purgatoire. C'est en fonction de cette théologie que la satisfaction a été comprise et expliquée depuis le XIIIe siècle.

Autour de cette étude centrale, le **P. Galtier** a groupé un certain nombre d'autres problèmes subsidiaires. Les deux plus intéressants sont à coup sûr le problème des variations de la satisfaction en regard de la théologie du sacrement de pénitence, et le problème historique des adoucissements de la satisfaction, ce dernier soulevé inopportunément et mal résolu par les jansénistes

Le grand mérite de l'auteur, outre une science historique des plus sûres, est d'avoir montré l'unité et la continuité de la *doctrine* catholique sous les variations multiples de la *discipline*. Est-il besoin de souligner avec lui combien opportunément se sont produites, dans l'Eglise, ces transformations ? Désormais, en effet, la fécondité du sacrement de pénitence est d'ordre individuel :

« L'Eglise pourvoit maintenant, par d'autres voies, aux fins disciplinaires et sociales auxquelles était ordonnée jadis l'administration de la pénitence ; c'est ce qui lui a permis d'en réduire aux extrêmes limites l'appareil liturgique et canonique. Mais cette œuvre de dégagement n'a pas eu seulement pour effet de mettre plus en relief l'action personnelle du prêtre ; elle lui a laissé aussi plus libre jeu. Pas de sacrement qui fasse une aussi large place à l'initiative du ministre. Sans qu'il lui appartienne de donner à l'absolution sa vertu proprement sanctifiante, il dépend très réellement de lui que les effets s'en prolongent en fruits de purification plus profonds et plus durables » (col. 1209).

20. — Nous avons annoncé en 1936, p. 702, l'édition allemande de l'ouvrage d'Otto Schœllig, *Die Verwaltung der heiligen Sacramente unter pastoralen Gesichtspunkten.* En voici aujourd'hui la traduction française, due à M. l'abbé René Guillaume, professeur au Petit Séminaire de Langres [3].

[3] O. Schœllig. — *Les Sacrements.* Précis de morale, de droit canonique et de pastorale à l'usage des prêtres

La partie théologique est réduite ici au minimum : l'essentiel et cependant le suffisant. L'auteur se réfère également aux règles du droit canonique, mais il fait ici surtout un véritable cours de théologie pastorale C'est ainsi qu'après avoir rappelé la doctrine théologique et canonique relative à chaque sacrement, il en expose les « applications pastorales ». Ce souci apparaît surtout à propos du sacrement de pénitence, dont l'étude à elle seule occupe plus de la moitié de l'ouvrage (p. 108-291). Il s'agit ici principalement des devoirs du confesseur en qualité de juge et après la confession. Il s'agit encore du traitement que le confesseur doit appliquer à certaines catégories de pénitents : les occasionnaires, les habitudinaires, les récidivistes, les enfants, les jeunes gens, les personnes du sexe féminin, les hommes, les fiancés, les époux, les maîtres et les serviteurs, les âmes désireuses d'une plus haute perfection, les religieuses, les aspirants au sacerdoce et les prêtres, les malades et les mourants, les convertis, les faibles d'esprit, ceux qui entendent mal ou qui souffrent de quelque difficulté de parole, les scrupuleux, les anormaux, les pénitents vivant en état de concubinage et de mariage invalide, les pénitents tenus à restitution ou à réparation, les prisonniers et les condamnés à mort

L'édition française a supprimé toutes les indications bibliographiques de l'édition allemande. Par contre, un index alphabétique bien compris fournit le moyen de s'orienter facilement dans les recherches.

Nous conclurons, comme en 1936, que cet ouvrage a comme principal mérite d'être « une sage utilisation des résultats acquis par la science moderne, particulièrement en psychologie, en médecine et en pédagogie ; il convient dès lors non seulement aux jeunes confesseurs, mais à tous les prêtres qui comprennent le devoir qui leur incombe de renouveler périodiquement et de tenir à jour leur science de la théologie morale, en vue d'une bonne administration des sacrements. »

21. — « *Ego te absolvo* » de M. le chanoine Charrières [4], sous forme de « Réflexions sur le sacrement de pénitence à l'usage du clergé », rappelle les principes de théologie pastorale qui doivent diriger le prêtre dans l'administration de ce sacrement.

Il ne faut pas qu'on puisse juger superficiellement celui-ci. La rémission du péché qui accompagne l'absolution ne doit pas faire négliger l'aspect positif de l'infusion de la grâce, et spécialement de l'infusion de l'esprit de pénitence.

La première partie exalte le pouvoir sacerdotal, la nature de la pénitence chrétienne et rappelle que Marie, Mère du Rédempteur, doit être l'éducatrice de la pénitence. En attribuant, avec la plupart des théologiens, l'absolution au pouvoir d'ordre, l'auteur en rehausse le caractère sacré : le pouvoir d'ordre est une juridiction divine, la juridiction humaine ne fait que déterminer les sujets sur lesquels le pouvoir divin s'exercera. Ainsi, le simple prêtre, le plus petit auxiliaire de village est placé très haut ! En confessant, tout comme en se confessant, le prêtre devra donc solliciter du Sauveur crucifié une plus grande participation de son esprit. Toutefois, M. Ch. note fort justement la discrimination de sentiment dans le prêtre confessé et dans le prêtre confessant : « La *pénitence* vise à réparer les fautes *personnelles* pendant que la *religion* vise à réparer le péché en faisant abstraction de la personne qui l'a commis. C'est par la *religion* qu'on réparera les péchés des *autres*... Pour bien comprendre la pénitence, il faut donc la mettre en rapport avec la religion, justice envers Dieu, et avec la charité qui la rendra parfaite » (p. 36-37).

« Le prêtre ne doit-il pas imiter celui qu'il représente, et puisque le Cœur de Jésus est la source principale de l'esprit de pénitence, ne faut-il pas que le prêtre soit une source aussi, secondaire sans doute et ministérielle, mais réelle tout de même ? Semblable à un réservoir secondaire et plus proche des fidèles, l'âme du prêtre, alimentée par l'expiation du Sauveur, doit aussi se déverser par l'absolution dans l'âme des fidèles qui recourent à lui. Il ne doit pas être un canal par où la grâce ne ferait que passer ; il faut que quelque chose de sa pénitence à lui descende dans l'âme de son pénitent. Le confesseur doit prendre conscience de cette mission qu'il a d'imiter le Rédempteur, en infusant son propre esprit de pénitence au fidèle qui recourt à son ministère. »

Dans la seconde partie, descendant de plus en plus vers le détail, M. Ch. aborde un certain nombre de questions qui concernent plus spécialement, soit la réception du sacrement de pénitence par le prêtre, soit son administration. Ici, nous entrons pleinement dans le domaine de la théologie ascétique et pastorale Savoir allier l'autorité à l'humilité et à la charité : tel est l'idéal vers lequel doit tendre sans cesse le prêtre qui confesse les fidèles et surtout ses confrères. Quel esprit de pénitence ne devra pas avoir celui qui est appelé à l'infuser à ceux qui, à leur tour, devront le donner aux autres !

Un chapitre devra retenir spécialement l'attention : « Usage et abus de la direction spirituelle ». Si nécessaire que soit une bonne direction, le directeur n'est cependant pas là pour *se substituer* à la volonté du dirigé. Son rôle est uniquement d'éduquer, de former cette volonté, et pour cela d'éclairer l'esprit, de donner, en un mot, des *directives* qui devront être assimilées et traduites en actes par le pénitent lui-même. On peut trouver ici des abus du côté des prêtres et du côté des dirigés.

Notons encore d'excellentes réflexions sur la certitude morale dont le confesseur doit se contenter pour calmer des angoisses inévitables, sur la satisfaction salutaire à imposer, sur la nécessité de l'esprit de pénitence dans l'Action catholique.

Livre d'apparence modeste, mais riche de doctrine et d'expérience, l'opuscule de M. le chanoine Charrières aidera les prêtres à mieux comprendre leur ministère de réconciliation, à mieux aimer leur petite étole et le confessionnal où ils sont appelés si souvent à tenir la place du Sauveur auprès des âmes endolories.

et des élèves des Grands Séminaires. Traduit de l'allemand par l'abbé René Guillaume. — In-8 de 358 p., 36 f. — Mulhouse, Editions Salvator.

[4] Chanoine François Charrières, professeur de théologie morale au Grand Séminaire de Fribourg (Suisse). — « *Ego te absolvo* ». *Réflexions sur le sacrement de pénitence à l'usage du Clergé.* — In-12 de 138 p., 12 f. — Mulhouse, Editions Salvator.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Sacerdote DAIN COHENEL. — **Il libro dei Salmi.** 2 vol. in-8 de 764 et 664 p., 20 lires chaque (édition in-16, identique : 15 l. chaque). — **Slanci di amore a Gesù sacramentato ed à Maria SSma.** In-24 de 703 p., 10 lires. — **Nei raggi della grandezza e della vita sacerdotale.** In-8 de 770 p., 18 lires. — La Rovere, Vico Lungo S. Agostino degli Scalzi, 6. Napoli (142).

Sous le pseudonyme de *Dain Cohenel* se dérobe une personnalité marquante du clergé italien. L'*Imprimatur* de l'archevêché de Naples et le fait que la plupart des volumes parus sous ce pseudonyme sont en vente au Séminaire épiscopal de Gravina di Puglia doivent permettre à nos confrères italiens de trouver facilement le vrai nom de l'auteur. L'importance et la valeur des ouvrages écrits par cette plume, ainsi que l'immense succès qu'ils rencontrent auprès du clergé italien, cardinaux, évêques, religieux, prêtres séculiers, et même auprès des laïcs, nous invitent à les faire connaître à nos lecteurs. Dain Cohenel a publié d'assez nombreuses pièces musicales s'inspirant du chant grégorien ; nous n'en parlerons pas ici. — Nous connaissons de lui deux ouvrages de piété, l'un *(Slanci)* s'adressant à tous, l'autre *(Nei raggi)* destiné aux prêtres, et en outre un commentaire de l'Ecriture fait en vue de la méditation et parvenu actuellement au tome XI. C'est là l'œuvre principale. Les deux volumes sur les Psaumes viennent de paraître. Commençons par eux.

I. — Le titre général du grand ouvrage auquel appartiennent ces deux volumes nous dit nettement le but de l'auteur : *La Sainte Ecriture : psychologie ; commentaire ; méditation.* Ce n'est donc point une étude *critique* du livre sacré, au sens que les modernes donnent à ce mot. L'auteur veut savoir quel aliment pour sa piété un catholique du XXe siècle peut trouver dans la Bible. Pour cela, il va trouver sa mère l'Eglise. Il reçoit de ses mains le texte qu'elle lui présente : la Vulgate. Il lui demande quel sens elle attache maintenant, dans la pleine clarté du christianisme, aux vieux textes qu'elle a reçus des Juifs. L'interprétation des Pères et des docteurs, mais surtout l'adaptation liturgique permettent de dégager ce sens ecclésiastique. L'interprétation qui en résulte est « psychologique » plutôt qu'historique et critique ; elle ne peut apparaître que grâce à un « commentaire » ; mais une fois dégagée, elle fournit au prêtre et même au laïc instruit une ample matière à de fécondes « méditations ».

Tel est l'esprit dans lequel l'auteur a traité des livres de la Loi, des livres historiques antérieurs à l'exil, de Job et des Psaumes.

Pour en venir à ceux-ci, chacun donne lieu à une étude particulière. Prenons comme exemple le Ps. VIII : *Domine Dominus noster.* Nous avons 1° une traduction italienne qui prend la Vulgate pour base, mais qui, dans les passages peu clairs et dans les textes douteux, sait tenir compte de l'hébreu et des versions anciennes. 2° Vient ensuite un exposé du sens littéral du psaume, utilisant judicieusement certains aperçus empruntés aux travaux des critiques, mais sans entrer dans le détail des difficultés ou des opinions. 3° L'application du sens littéral ainsi déterminé est faite à la personne du Christ, Verbe Incarné : c'est le sens messianique. 4° Vient ensuite une paraphrase ; l'auteur s'adresse à Dieu, reprend le thème du psaume ainsi que les idées et les expressions principales, et compose de la sorte une prière qui s'inspire du sens littéral du psaume, mais qui traduit les sentiments, les aspirations, les demandes d'une âme chrétienne de nos jours. Ce morceau, toujours très court, trouve sa justification générale dans l'esprit dont s'inspire l'ensemble de l'ouvrage, et sa justification particulière dans les trois petites études qui le précèdent. 5° L'auteur retrouve le ton de l'exposé pour présenter avec assez de détails le sens que prend le psaume si on le rapporte à la vie de l'Eglise. Ici la liturgie sert de fil conducteur. Le Missel, le Bréviaire, le Pontifical, le Rituel sont interrogés ; on nous explique, souvent en tenant compte de l'antienne, toujours en se référant à la fête ou à la cérémonie dont il s'agit, le sens (accommodatice le plus souvent), que prend le poème antique et ses phrases les plus significatives. — Tel est le plan général de chacune des études sur les psaumes. Pour fixer les idées, indiquons que dix pages in-8 assez serrées sont consacrées au seul Ps. VIII.

Par l'analyse qui précède, on voit comment il convient de se servir de ce livre. Il nous semble qu'il serait excellent d'utiliser le commentaire d'un psaume pour la lecture spirituelle du soir, et d'y prélever les éléments de la méditation du lendemain matin.

On voit aussi par là en quoi cet ouvrage italien se distingue des travaux français présentés au clergé dans le même but. Les commentaires français poussent beaucoup plus loin le souci de déterminer le sens littéral que prenait le psaume sur les lèvres d'un juif antérieur au Christ ; mais ils restent en deçà de notre auteur dans les explications, généralement très brèves, qu'ils donnent relativement au sens qu'un chrétien et spécialement un prêtre du Nouveau Testament peuvent donner à ces textes quand l'Eglise nous invite à les appliquer à tel ou tel sujet. Plus satisfaisants pour les exigences de l'esprit, nos auteurs français le sont moins pour celles de la piété.

Toutefois le commentaire italien n'a pas su pleinement éviter, à notre avis, les inconvénients de ses avantages. On peut y noter, en effet, 1° une abondance verbale qui tourne aisément au style oratoire, donc à d'inutiles longueurs ; 2° une tendance à donner au sens accommodatice une importance et des développements excessifs ; 3° des affirmations un peu étranges, comme celles du tome II, p. 560-562 où l'on soutient que même les obscurités et les bévues de traduction de la Vulgate sont providentiellement voulues par Dieu pour le bien de nos âmes, et que « tel verset mal traduit semble la clé providentielle qui permet de comprendre à qui s'applique le psaume » 138 ; 4° enfin un certain manque de finesse dans les tirades oratoires contre l'esprit scientifique (par ex. t. I, p. 206-208), d'autant plus surprenantes que l'auteur ne manque ni d'information critique, ni de connaissances scientifiques, du moins de celles qu'on peut acquérir de seconde main.

Aussi, tout en admirant le remarquable travail de l'auteur anonyme, sa traduction en notre langue n'est pas ce que nous souhaitons ; nous voudrions plutôt qu'un auteur de chez nous, travaillant pour répondre aux exigences de notre mentalité particulière, s'inspirât de ce qu'un prêtre italien a fait pour ses confrères et nous donnât des Psaumes un commentaire directement utilisable pour la piété et pour l'oraison ; nous sommes convaincus que le succès d'un tel ouvrage en français serait analogue et probablement supérieur à celui que rencontre si légitimement l'ouvrage de Dain Cohenel auprès du public italien. Car cet auteur a compris que la Bible n'était pas un livre mort, sur lequel les savants seuls auraient des droits de recherche et de dissection, mais un livre vivant, de la vie même de l'Eglise, et présenté par elle à ses enfants comme le meilleur aliment de leur piété. Pour avoir opéré ce « retour de la Bible en chrétienté », il a droit à la gratitude de tous.

II. — Les « élans d'amour vers Jésus et Marie » sont à rapprocher de l'ouvrage précédent pour l'esprit et la méthode. Ici l'auteur part de la liturgie (Missel et Bréviaire) d'une fête, d'un dimanche, d'une semaine, et s'en inspire pour se livrer aux affections de son cœur à l'égard de Jésus ou de Marie, à qui le discours s'adresse direc-

tement. L'ensemble de la liturgie annuelle a servi de thème à 41 élévations à Jésus et 51 à Marie. Ce dernier chiffre fait songer à un mois de Marie. Dans ces élévations à la Sainte Vierge, l'ordre n'est plus celui de la succession des fêtes liturgiques, mais celui des événements de la vie de Marie ; vient ensuite le commentaire de certains de ses titres d'honneur. Cette piété doctrinale, liturgique, simple et filiale, rappelle, mais avec plus d'abondance, celle de S. Alphonse de Liguori dans ses *Visites au Saint-Sacrement*. Pouvoir faire ce rapprochement n'est pas un éloge banal.

III. — Quatre parties divisent l'ouvrage consacré aux grandeurs et à la vie sacerdotales. La 1^re^ intitulée : *Tu es sacerdos in æternum* (20 élévations) rappelle au prêtre sa noblesse et ses devoirs ; la 2^e^, *Introibo ad altare Dei*, la plus longue (60 élévations), vise à mettre l'âme du prêtre dans les sentiments voulus pour une fervente célébration de la sainte messe ; la 3^e^ groupe 33 élévations au Saint-Esprit ; la 4^e^, 12 élévations sur la vertu de pureté.

La rédaction de ces élévations fait supposer que nous avons là des exhortations adressées à des prêtres à l'occasion de retraites ou de récollections. Mais le style n'est pas celui d'un orateur qui apostrophe un auditoire ; c'est plutôt celui d'un prêtre qui médite seul à seul ou en s'adressant à Dieu, à Jésus, à Marie, dont le nom revient fréquemment dans ces pages, parfois abondantes et éloquentes, souvent ingénieuses et piquantes, toujours pénétrantes et surnaturelles. Ici plus que dans les deux autres ouvrages, nous avons admiré la facilité avec laquelle Dain Cohenel sait tirer des applications morales et des leçons surnaturelles en observant les choses de la nature ou en méditant sur un texte sacré (voir par ex. les « paraboles » des p. 40-50, surtout la première).

Mais plus admirables encore sont, dans ces ouvrages, surtout dans le dernier, la profondeur du sens sacerdotal, l'intelligence de ce qu'exige l'amour de Jésus, le zèle apostolique basé sur une connaissance exacte des grandeurs et des faiblesses de l'âme sacerdotale. La faveur avec laquelle sont accueillis ces travaux en Italie est vraiment méritée.

Abbé BRABANT, curé-doyen de Somnagne. — **Pour comprendre et aimer la Sainte Messe.** Préface du P. Martial Lekeux. — In-8 de XII-170 p., 18 f. — Arras, Brunet ; Bruges, Beyaert.

Dr Pius PARSCH. — **La Sainte Messe expliquée dans son histoire et sa liturgie.** — In-8 de 316 p., 40 f. — Mêmes éditeurs.

Cardinal VILLENEUVE. — **La Messe.** — In-8 de 216 p., 1 dollar. — Québec, librairie de l'Action Catholique, 1, boulev. Charest.

Trois excellents ouvrages, exposant la doctrine de la messe à des points de vue différents.

I. — Le premier, en quarante instructions, est destiné à faire connaître la messe au « gros public ». Servi par une science très avertie et un sens théologique très sûr, l'auteur reste toujours extrêmement clair, même dans les points difficiles et délicats. Il a fait une excellente vulgarisation dans un domaine où la vulgarisation est une nécessité primordiale, la messe étant l'assemblée de tout le peuple chrétien.

Après trois instructions préliminaires sur la nature du sacrifice en général et du sacrifice de la messe en particulier, sur la messe du dimanche et sur les ornements sacerdotaux, l'auteur aborde l'exposition doctrinale, liturgique et ascétique des différentes parties de la messe. Il ne lui consacre pas moins de 37 instructions, lesquelles tendent toutes à inculquer aux fidèles une connaissance suffisante de l'Ordinaire de la messe et l'intelligence des choses qui, tous les jours, se répètent dans la célébration des saints mystères. Ces instructions ont été d'abord prêchées par M. Brabant à ses ouailles, chez qui elles ont éveillé le plus vif intérêt.

II. — A la suite du mouvement liturgique si magistralement inauguré par Dom Guéranger, une série d'efforts ont été tentés qui continuent la même œuvre. Des travaux importants entrepris sur le chant d'église, sur l'art chrétien, sur les origines du culte et son évolution, ont peu à peu intéressé, éclairé, nourri la piété des fidèles. La messe surtout a été traitée avec prédilection.

Le Dr Parsch n'a pas voulu faire œuvre scientifique. Mais connaissant bien l'état actuel de la question, il en a tiré tout le parti désirable. Ainsi, le fidèle cultivé, le séminariste, le prêtre pourront facilement connaître dans ses grandes lignes l'histoire de la Messe, depuis ses origines judaïques jusqu'au moment où elle a été définitivement fixée.

La méthode très analytique du Dr Parsch permet de suivre pour ainsi dire pas à pas toutes les prières de la messe, qui sont expliquées et commentées.

Dans les questions discutées, l'auteur apporte des solutions qui satisferont le lecteur, tout en répondant aux exigences de la recherche scientifique.

Dans ce petit livre, les fidèles apprendront en particulier que la messe n'est pas, comme on le croit encore trop communément, un exercice de simple dévotion, mais bien un sacrifice auquel ils ont le devoir de participer. Cette idée très ancienne, mais très simple et très grande, modifie profondément les dispositions que l'on peut avoir en assistant à la Messe. Elle élargit la piété et l'oriente vers son véritable point magnétique : la Cène, continuée à la Croix.

III. — S. Em. le cardinal Villeneuve nous donne un recueil de cinq instructions de Carême qu'il a prêchées en sa basilique de Québec.

L'éminent auteur étudie successivement : *l'excellence* du saint sacrifice, nécessité du sacrifice chrétien et sainteté du sacrifice de la messe ; la *dévotion* à la messe, dévotion de précepte et dévotion de ferveur ; l'*histoire* et la *structure* de la messe ; le *cadre matériel* de la messe (objets, vêtements et gestes liturgiques) ; enfin la *messe pontificale* avec ses préludes, tierce et vêture du prélat.

L'auteur s'est placé au triple point de vue dogmatique, moral et liturgique, et nous fait le très grand honneur d'indiquer l'*Ami du Clergé* comme une des sources qu'il a consultées pour la partie théologique.

Oliva-A. MEUNIER, O. M. I. — **Au service de la paroisse. Le Curé dans la hiérarchie de l'Action catholique.** — In-8 de 114 p. — Chez les Missionnaires Oblats de Marie, Cap de la Madeleine (Canada).

L'auteur va à la racine des choses : la constitution même de l'Eglise, telle qu'elle est sortie des mains de Jésus, mais telle aussi qu'elle s'est enrichie au long des siècles par les apports que l'autorité suprême y a ajoutés. Il montre comment la distinction entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée, si essentielle soit-elle, ne reçoit cependant aucune atteinte ni diminution par l'institution du laïcat, car c'est toujours sous la direction du clergé que doivent s'exercer tous les mouvements de l'Action catholique.

La distinction entre hiérarchie d'ordre et hiérarchie de juridiction permet d'affirmer que si les laïcs ne peuvent en rien participer à la première, il n'en est pas ainsi de la seconde. C'est en raison de cette « participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise » (Pie XI) que l'Action catholique se situe dans la hiérarchie de juridiction, tout en respectant la distinction essentielle du clergé et du peuple.

Ayant rappelé ces principes, l'auteur montre que cette Action catholique est hiérarchisée : c'est comme une seconde hiérarchie parallèle à la hiérarchie traditionnelle, mais subordonnée à celle-ci en chacun de ses degrés. Le cardinal Pizzardo l'a très exactement défini : « L'Action Catholique est rigidement hiérarchique, ayant une organisation complètement entée sur l'économie hiérarchique

de l'Eglise jusqu'à être à *base paroissiale* ». Ainsi il est clair que les comités paroissiaux ne peuvent pas se considérer comme autonomes, mais doivent recevoir leurs directives de l'organisme supérieur de l'Action catholique, sans que le curé lui-même ait le droit d'y mettre arbitrairement son *veto*.

On lira avec intérêt les chapitres où l'auteur rappelle que le curé n'est pas membre de la hiérarchie divine de juridiction, qu'il n'est pas même membre de la hiérarchie ecclésiastique de juridiction au sens strict, mais seulement au sens large. On peut par là se faire une idée plus juste du rôle et des droits du curé dans la hiérarchie de l'Action catholique. On peut également préciser comment le curé doit se comporter vis-à-vis du comité paroissial et ce qu'est celui-ci en regard de celui-là. Le curé en est le président ; rien ne peut se faire sans lui, un peu comme dans le Conseil de fabrique qui, lui aussi, est présidé par le curé.

Ce livre, chaudement approuvé par S. Em. le cardinal Villeneuve et par Mgr l'Evêque des Trois-Rivières, procurera la lumière à tous les curés qui, désirant organiser l'Action catholique dans leur paroisse, sont arrêtés par l'incertitude de leur position vis-à-vis du comité paroissial.

Ch. Polloi. — **Epîtres catholiques.** *Méditations intimes.* — In-12 de 286 p., 10 f. (relié, 15 f.). — Paris, Desclée et Cie (30, place St-Sulpice).

Pour les fidèles cherchant une profonde *vie surnaturelle*, c'est une grande perte de ne pas méditer les lettres si riches en doctrine et ardentes de charité qu'ont écrites pour l'Eglise les plus intimes collaborateurs de Jésus, les apôtres Jacques, Pierre, Jean, Jude.

Grâce au présent volume, chacun pourra en avoir une traduction excellente, divisée en courtes sections formant une « méditation intime », qui ne s'égare jamais en considérations quelconques, mais ouvre religieusement le texte, en fait goûter les splendeurs et la valeur pratique, nourrit vraiment l'âme.

Pour ceux qui ont lu le *S. Paul* édité par le même auteur, ce sera une joie de compléter ici les épîtres des Apôtres.

Jean Robiquet. — **La Vie quotidienne au temps de la Révolution.** — Un vol. in-8 de 256 p., 20 f. — Paris, Hachette.

La librairie Hachette a commencé la publication d'une série de volumes de 250 à 300 pages sur la Vie quotidienne dans les divers temps de l'histoire generale. Ces volumes sont bien présentés, agréables à lire, solidement documentés, et ils répondent bien à l'une de nos curiosités actuelles : savoir comment vivait la grande foule anonyme des humains, les gens qui, selon le proverbe, sont heureux parce qu'ils n'ont pas d'histoire.

Naturellement, pour qu'ils soient heureux, même ceux-là, il faut encore que les circonstances s'y prêtent. M. Robiquet, qui nous les montre dans les phases successives de la Révolution, fait bien la différence des époques, et s'il nous fait voir « le trantran journalier » sous un aspect beaucoup moins agité que l'on ne croirait, il est bien obligé de nous décrire aussi, au temps de la Terreur, des jours passablement sombres et des intérieurs de famille assez tristes.

Nos lecteurs se souviennent sans doute de la « Causerie sur les Revues » du 25 avril 1936 où nous donnions un résumé des belles études de Gabriel Lenôtre sur « la Vie à Paris sous la Révolution ». On retrouvera dans le volume de M. Robiquet un bon nombre des aperçus de Gabriel Lenôtre. Mais ici le tableau est élargi, car il ne s'agit pas seulement de la vie à Paris, mais dans toute la France. Voici du reste la liste des chapitres, assez courts en général : Le Paris de 1789, — Trois députés aux Etats-Généraux, — La vie quotidienne en province, — La vie de société, — Cafés et théâtres parisiens, — La révolution et la mode, — Le français tel qu'on le parle, — Galanteries révolutionnaires (description quelque peu réaliste de la débauche sous la Révolution, qui fait que le volume doit être réservé aux personnes d'expérience), — Le mariage et les enfants, — Le climat de Paris pendant la Terreur, — La France rurale pendant la Terreur, — Une hôtesse de Robespierre, — Une famille bourgeoise pendant la Terreur, — Une petite ouvrière parisienne, — Le calendrier et les fêtes, — Les émigrés à l'intérieur, — La vie quotidienne en prison, — On fait la guerre, — La boîte aux lettres des soldats, — La vie quotidienne sur les routes, — L'honnête vie de famille d'un député véreux, — Les comptes de Mme Hummel, — La morale de Thermidor, — Une saison de Bains de mer, — Les mémoires d'un jeune homme dérangé (chapitre également scabreux), — Au temps des Merveilleuses.

L'auteur cite quantité de documents privés, mémoires, livres de raison, lettres personnelles, extraits de journaux. L'intérêt se soutient, sans relâche, d'un bout à l'autre.

Marguerite Csaba, docteur en médecine. — **La vie en fleur** (2e partie). *Ce qu'une Jeune Fille du XXe siècle doit savoir.* Adaptation française par Marie Francœur. — In-8 de 270 p., 18 f. — Mulhouse, Editions Salvator.

Nous avons récemment annoncé la première partie de *La vie en fleur* (1938, p. 140), où l'auteur a dit ce qu'une adolescente doit savoir. Maintenant la jeune fille a grandi : elle frappe aux portes de la vie, hésitante ou pleine d'assurance et de courage. Elle est à la veille du mariage et peut-être déjà se trouve-t-elle aux prises avec les durs combats pour le pain quotidien.

C'est un sentiment douloureux qui s'éveille en nous à la seule pensée des assauts continus, dirigés contre ce qui fait la force essentielle de l'âme féminine, et bien propres à l'ébranler, dans les conditions de la vie actuelle. Il est pénible de se représenter les situations inextricables, les tentations, les influences néfastes, les appréciations et mots d'ordre faux et captieux que la jeune fille moderne rencontre dans la société, la littérature, les arts, l'opinion publique.

D'où viendra le secours ?

C'est à donner la lumière et à inspirer la force, en guidant vers l'idéal supérieur du féminisme chrétien, qu'est consacrée l'œuvre nouvelle de Mme Csaba. Tous les problèmes afférents à la vie féminine sont ici discutés et résolus. Avec Mgr Tihamer Toth, nous saluons dans ce livre « l'équilibre apaisant » qui le rend apte à guider les âmes. C'est un « livre moderne » en toutes ses pages, dont tous les mots portent et intéressent, dont chaque ligne s'illumine des reflets de la morale chrétienne.

M.-S. Gillet, Maître Général des Frères Prêcheurs. — **La Sainteté française.** — In-12 de xvi-210 p., 15 f. — Paris, Flammarion.

La France n'a pas toujours bonne réputation à l'extérieur. Réputation qu'elle ne mérite pas effectivement ; car, à côté du mal que l'on souligne, il y a le bien qu'on affecte de ne pas voir.

C'est un peu de ce bien que le T. R. P. Gillet veut faire rayonner sur nos détracteurs et sur nous-mêmes en recueillant ici un certain nombre d'études susceptibles de montrer qu' « il existe une *Sainteté française*, autrement dit une manière française d'être un saint ou une sainte, qui les ferait reconnaître entre mille. »

Une pareille « spécialisation » de la sainteté ne doit ni étonner ni scandaliser : la grâce, loin de détruire la nature, l'adapte à ses fins surnaturelles en utilisant au mieux ses ressources naturelles. Cela rend la sainteté plus humaine sans rien lui enlever de sa valeur divine, et cela explique l'ascendant exercé par certains saints, de préférence à d'autres même plus saints qu'eux, mais qui nous les rend plus compréhensibles et plus sympathiques.

Quatre saints sont étudiés ici : S. Louis, Ste Jeanne